

FAZAKAS SÁNDOR

A MORÁL HATALMA ÉS/VAGY TEHETETLENSÉGE A TOTALITÁRIUS RENDSZEREK KONFLIKTUSAINAK FELDOLGOZÁSÁBAN

ÖSSZEFOGLALÁS

A 20. század totalitárius politikai rendszereinek és rendszerszintű bünkonstellációinak kialakulásában a moralitás kérdésének jelentős szerepe volt. A régi, ún. polgári erkölcsiséggel való szakítás, valamint egy új morál megteremtésének igénye – ahogyan azt az adott kor forradalmi pártjai hirdették – egy új, osztályellentétek nélküli és igazságos társadalom megteremtésének ígérését hirdette. E cél elérése érdekében gyakran került sor terror bevetésére és erőszakos eszközök alkalmazására, de a cél szentesítette az eszközt: az ember (állítólagos) felszabadítása és az új ember megteremtésének igénye minden eszközt megengedhetőnek tartott e morális cél elérése érdekében. A keresztyén egyházak különösképpen veszélyeztetettek voltak e korszakokban, hiszen előfordult, hogy a politikai rendszerek világnézeti célkitűzéseiben és morális elképzeléseiben a keresztyén hit igazságmomentumait vélték felfedezni. Ez nem egyszer vezetett a politikai rendszerrel való társutas szerep felvállalásához – mind a nemzetiszocialista, mind pedig a kommunista diktatúrák idején. Jelen tanulmány a morálra hivatkozó politikai-társadalmi rendszerek igazságtalanságainak, illetve bűnösszefüggéseinek természetét és törvényszerűségeit vizsgálja, amelyek egyrészt a múltban az egyház létét és szolgálatát is meghatározták, de amely mechanizmusok a jelenkor politikai-gazdasági összefüggéseiben is hasonló veszélyeket jelentenek az egyház társadalmi szerepvállalása során. Végül a tanulmány a reformatori teológia korrektív-kritikai potenciálját veszi számba, amelynek alkalmazása egyrészt segíthet társilagosan vizsgálni az egyház múltban és jelenben betöltött társadalmi funkcióját, másrészt megóvhat a morállal való hatalmi visszaélés újabb kísértéseitől.

Fazakas Sándor

Hogyan vált lehetségessé ama „másik morál?” – teszi fel a kérdést a 20. század nagy diktatúráinak következményeivel, terhes örökségével, az emlékezés lehetetlenségével birkózó vagy éppen a pusztítás embertelen mélységeit átélő számos gondolkodó, teológus, művész vagy író – köztük a 2016. március 31-én elhunyt Kertész Imre. *Andreas Breitenstein* így kezdi Kertész méltatását a *Neue Züricher Zeitung* hasábjain: „életének ellentmondásai közül a legnagyobb az volt, hogy 1944/45-ben túlélhette Auschwitz és Birkenau haláltáborait. A második pedig az, hogy a kommunisták hatalomra kerülése után, 1948-ban nem a szabadság következett, hanem a láger folytatása, más eszközökkel. S ehhez járult hozzá a keserű-ironikus tapasztalat, hogy évtizedeken keresztül a társadalmi érdektelenségnek [a Semminek] írjon.”¹

A borzalmak éveire és a hallgatás évtizedeire való emlékezéstől ma már elválaszthatatlan a moralitás kérdése. Nemcsak azért, mert *Theodor W. Adorno* felhívása értelmében az élők mindenkori kötelessége a „védtelenül megöltek emlékezetének”² életben tartása, vagy mert a keresztyénség amúgy is az emlékezés vallása lenne, vagy mert a megélt történelmi tapasztalatok alapján a közelmúlt elnyomatásának ideje úgy vésődött be a „Közép-Kelet-Európa népeinek kollektív emlékezetébe [...], mint a több igazság és a jobb világ utáni vágyakozás korszaka, vagy az elszenvedett és pótolhatatlan veszteségek felett érzett fájdalom története”³, amint egy ökumenikus egyházi állásfoglalás is fogalmaz. A kérdés komplexitását – nevezetesen, hogy mi köze van a morálnak a diktatúrák természetéhez és áldozataikra való emlékezéshez – ugyanis az adja meg, hogy a tekintélyelvű társadalmak egyébként a moralitás jegyében, egy állítólag szebb, igazságosabb és

¹ BREITENSTEIN, A.: Das Unfassliche beschreiben. Zum Tod des ungarischen Schriftstellers Imre Kertész, in: *Neue Züricher Zeitung* vom 31. 03. 2016., URL: <http://www.nzz.ch/feuilleton/literaturnobelpreistraeger-kertesz-86-jaehrig-gestorben-1.18720883> (utolsó megtekintés 2016. április 4.).

² ADORNO, Th. W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? (1959), in: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, 555–572, 557.

³ *Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlichen Erfahrungen*. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE von 17. April 2008, URL: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-7953-2.pdf> (utolsó megtekintés 2009. június 26.).

jobb világ ígéretével léptek fel.⁴ S e rendszerek örökségével való radikális szakítás ismét csak egy új erkölcsiség megteremtésének igényével határolódott el a múlttól. Továbbá azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy napjaink ún. múltfeltárás programja vagy a múlt vétkeivel való szembesülés-szembesítés követelménye újból csak nem mentes a kísértéstől – társadalomban és egyházban egyaránt –, hogy a hamis moralizálás csapdájába essen: nevezetesen, hogy a jelen politikai és egyéb érdekeinek leegyszerűsítő diktátuma függvényében helyet adjon újabb zsarnokságnak, az „erények zsarnokságának”⁵, amely – illúzióknak ne legyen – majd újabb áldozatokat követelhet.

1. A morál mint a történelemi-társadalmi bűnösszefüggések gyökere

Még él a nemzedék – a fiatalabbak pedig szüleik vagy nagyszüleik tapasztalataira támaszkodhatnak –, amelyik emlékszik arra a korszakra, amelyben a politikai rendszer főideológusai a társadalmi elidegenedésből, a szegénységből, a jogfosztottságból való szabadulást, egy szabad és igazságosabb világ megteremtését hirdették. Politikai programjuk legitimációját e morális premissákra kívánták felépíteni. Az ígéret, miszerint megszűnik a nyomor, megszűnnek a társadalmi és vagyoni különbségek, és megszületik az új (szocialista) erkölcsiségű embertípus, valóban vonzerőt jelentett bizonyos társadalmi rétegek számára. Nem kevesen voltak azok, akik nem a megfélemlítés vagy az érvényesülési vágy miatt működtek együtt e politikai rendszerek propaganda- és elnyomógépezetével, hanem mert valóban lelkesedtek e célkitűzésekért. A társadalmi igazságtalanságoktól való megszabadítás ígérete, egy tökéletes és új emberiség megteremtésének igénye embereket, sőt időnként tömegeket vonzott bűvkörébe – de

⁴ Vö. BEINTKER, M.: Schuld Erinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit, in: *Berliner Theologischer Zeitschrift* 17 (2000), 3–27, 21–27.

⁵ Vö. JÜNGEL, E.: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, Bd. III, München, Chr. Kaiser Verlag, 1990, 90–119, 97–98; BEINTKER, M.: Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 4 (1991), 445–461, 452.

ez a morál, miközben politikai hatalom eszközévé vált, nemcsak elhomályosította a józan tekintetet és ítélőképességet, s nemcsak elhallgattatta a kritika hangját, de az igazságtalanságot az igazság köntösébe öltöztette, a jogfosztottságot pedig a jogbiztonság és szabadság látszatával kívánta felruházni. Ez volt a mindennapok normalitása, s ezt kívánták a rendszer főideológusai a társadalmi együttélés alapjává tenni – egy olyan rendszerben, amelyben a morál a politikai hatalomgyakorlás és a hatalom megtartásának szövetségesévé silányult.

Nem véletlen, hogy századunk negatív utópiái – írja Vályi Nagy Ervin 1989-ben –, mint pl. Orwell 1984 című könyve vagy Huxley *Szép új világa*, „éppen ebben a normalításban, vagyis a közvélemény által diktatórikusan előírt normákhoz való teljes igazodásban látják az ember emberségét fenyegető legnagyobb veszélyt”.⁶ „Ez a norma nem érték – és ez az igazodás nem etikus”, szögezi le Vályi N. E. lakonikusan. Miért? Azért, mert a norma leíró, és nem előíró – ha pl. egy gondolatrendőrséggel, a megfélemlítéssel vagy a propaganda más eszközeivel kikényszerített „norma preskriptívvé válik, ha abból a megállapításból, hogy »így van«, az a diktátum következik, hogy »márpedig ennek így kell lennie«, akkor a normának való megfelelés válik a legfőbb ideává és értékké”.⁸ Éppen ezért az „ember megszabadításának” fent ismertetett programja nemcsak azért lehet problémás, s egyben irritáló a teológus számára, mert a teológus tudja (s tudnia kell), hogy a korai keresztyénség visszaütöztette az éppen aktuális normákhoz, a világ adott skémájához való igazodás követelményét; azért is problémás e program, mert sajnos napjainkban is tapasztalnunk kell azt az előforduló jelenséget, miszerint gyakran – még egy szabadnak mondott társadalomban és e társadalmi keretek között élő egyházban is – emberi tekintély igényével hangzik el a követelés: márpedig ennek így kell lennie! Mindez pedig a szeretetre vagy a Bibliára való hivatkozás jegyében történik. Ilyen esetekben a meglévőhöz, az „így kell lennie” elvárásához való feltétlen alkalmaz-

⁶ VÁLYI NAGY E.: Etikánk ma: érték és normarendszerünk, in: Uő.: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Basel – Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem – Balassi Kiadó, 1993, 186–194, 187.

⁷ uo.

⁸ uo.

kodás lesz a morális – de ez a magatartás semmiképpen nem etikus, legfeljebb a konformitás igényét elégíti ki.

A konstanzi filozófus, *Rolf Zimmermann* mutat rá egy elemzésében arra, hogy az elmúlt század két nagy diktatórikus hatalma, a bolsevizmus és a náciizmus a morális önértelmezés olyan példáját teremtették meg, amely egyetemesen jót ígért, univerzális igénnyel lépett fel, az emberiség „zsidóságtól és az osztályellentétektől” való megváltását ígérte, illetve az „új ember megteremtését”⁹ helyezte kilátásba. Ez az új, átformáló morál (*Transformationsmoral*)¹⁰ ellenállhatatlannak tűnt, és nagy vonzerőt jelentett. Zimmermann *Lev D. Trockij* erkölcsi tipológiájából¹¹ kiindulva elemzi a bolsevik morál jellegét, amely mint az osztályharc lényeges eleme, radikálisan szakítani kívánt a történelmietlen polgári moralitással, a szociális ellentétek nélküli társadalom és az új emberiség megteremtését tűzte ki célul, s ehhez minden eszközt bevethetőnek tartott. Megtestesítője ennek a küzdelemnek a párt; ez azt jelenti, hogy minden eszköz e nagy cél érdekében a rendelkezésére áll. A köztes célok és lépések pedig nem kiszámíthatók: azok aszerint változtathatók, hogy mennyiben felelnek meg az osztályharc végső célkitűzésének. Éppen ezért a párt célkitűzései és az egyén erkölcsi preferenciái között nem lehet ellentét. Egyéni etikai reflexiók, személyes vagy közösségi (netalán vallási) értékrendből fakadó erkölcsi eszmék ebben a rendszerben nem kaphatnak/kaphattak helyet. A terror, a Gulag, az egyetemes emberi és vallási értékek szisztematikus kiüresítése és az egyéni szabadságjogok lábbal tiprása jelzik ennek a harcnak az eltökéltségét. Az egyén számára nem kívánt más lehetőséget hagyni a rendszer – hacsak az egyénnek nem sikerült kivonnia magát nyomása alól –, mint a feltétlen alkalmazkodást. Ez a magatartás viszont következményeiben – egyének és csoportok társadalmi interakciójának törvényszerűsége

⁹ ZIMMERMANN, R.: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008, 102–103.

¹⁰ i. m., 102.

¹¹ Vö. ZIMMERMANN: i. m., 104; TROTZKI, L.: Ihre Moral und unsere, in: Kautsky, K. – Trotzki, L. – Dewey, J.: *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*, Hg. von Ulrich Kohlmann, Lüneburg, zu Klampen Verlag, 2001, 113–160, 126–127.

alapján – messze túlmutat a politikai rendszer határain, hiszen a következmények e rendszerek összeomlása után is éreztetik hatásukat.

Zimmermann abban látja a bolsevizmus és a náciizmus strukturális hasonlóságát, hogy a „harc” mindkettő esetén öncélúvá válik; az új emberiség eszméje – a megszabadított szocialista embertípus és az árja faj új világot teremtő embere – az „erős”, a „jóságos”, a „tökéletes” ember ideáljával kerül azonosításra, mely ideál elérése e harc legfőbb célkitűzése.¹² De így látja ezt már *Bibó István* is 1935-ben. Szerinte a fasizmusban a jobboldali és a baloldali forradalmak elemei keverednek – mint a demokrácia és a szociális igazságosság meghirdetése, a vallásellenesség vagy a nacionalizmus –, s az aktuális hatalmi érdekek függvényében kerülnek előtérbe. Demokratikus vagy antidemokratikus jellegük pedig „törvényszerűen felerősödött azokban az országokban, amelyek politikai múltja nem tette lehetővé a közvélemény és egy bizonyos politikai cselekvési kultúra kialakulását”.¹³ Az erőszak bevetése ebben a küzdelemben éppoly természetes, mint adott esetben az egyén életének a közösség érdekében megkívánt feláldozása. E világnézeti célok megvalósítása érdekében az erőszak legitimálásra kerül, a világnézeti-eszmei üzenet pedig vallásos funkció rangjára emelkedik. Ugyanakkor ennek az eszménynek a megvalósítása szervezeti formációkat, strukturális elemeket, mozgósításokat és egyesületeket tesz szükségessé. A legfőbb vezér tisztelete, később kultusza, a lenyűgöző tömegrendezvények, s ezekhez a szimbolikus helyszínek megválasztása mind-mind a magasztos eszme megfellebbezhetetlenségét hivatottak hirdetni. Ebben a törekvésben a technikának és bizonyos formációknak (pl. elitlakulatok, Waffen-SS, különleges ügyosztály stb.) kiemelt szerep jut: a morális eszményképet kell, hogy megtestesítsék. Az alakulatok, pártfunkcionáriusok és ideálisnak számító példaképek mind hordozói egy magasabb rendű erkölcsiségnek: a bátorság, engedelmesség, hűség, tisztesség, bajtársiasság erényei által ez az új morál az egész társadalom átforgatódását, átnevelését¹⁴

¹² Vö. ZIMMERMANN: i. m., 117.

¹³ BIBÓ I.: Előadás a német nemzetiszocializmusról (1935), in: Uő.: *Válogatott Tanulmányok 1935–1979*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1990, 107–128, 115–116.

¹⁴ A hitleri birodalom bukása után a szövetséges hatalmak, elsősorban Amerika szintén az átnevelés (Reeducation/Entnazifizierung) programját tűzte ki célul, főként a „náciitanítás” és a demokratikus kultúrára való nevelés jegyében. Ld.

hivatott munkálni. Érthető tehát, hogy a keresztyénség ezzel szemben a legnagyobb világnézeti riválisnak számított. Egy keresztyén fogantatású lelkiismeret-fogalom, illetve az egyéni és csoportos etikai reflexiók lehetőségei első perctől szemben álltak e hatalmak morális célkitűzéseivel. Nem véletlen, hogy e politikai rendszerek nyíltan deklarált vagy burkolt, de alapvető célkitűzéséhez tartozott a keresztyén vallás és egyházak megsemmisítése.

Arról van itt szó, amit a nietzschei terminológiával így fejezhetünk ki: „a hatalom akarása” (*Wille zur Macht*). De míg *Nietzsche* olvasatában ez elsősorban az ember egyéni és kollektív (pl. művészi) önmegvalósítására¹⁵ vonatkozott, a 20. század totális diktatúrái kapcsán ennek politikai-társadalmi kiterjesztésével van dolgunk. Julius Cézártól Napóleonnól és Sztálinon keresztül Hitlerig, a francia forradalom militáns hangvételétől a szovjet típusú kommunizmus, illetve a valóságosan létező szocializmus berendezkedéséig ugyanarról a jelenségről van szó. Minden hatalom a maga érték- és normarendszerét akarta minden áron érvényesíteni, méghozzá két fronton: a „meggyőzés monopóliuma” és a „külső rend fenntartása” által. Az első, a meggyőzés monopóliuma kapcsán azt kell látnunk, hogy egy adott politikai-világnézeti rendszer az új morál meggyökereztetése érdekében saját kezben kívánta tartani azokat a társadalmi intézményeket, a propagandától az oktatásig, amelyek a polgárok véleményét, beállítottságát formálhatják. A másodikat, a politikai rend fenntartását akár az erőszak alkalmazása és a félelem fenntartása által is biztosítani kellett. Így vált a morál az uralkodó politikai elit moráljává – és fordítva, az uralkodó moralitás volt hivatott meghatározni az emberek (és tömegek) egyforma életszemléletét, világnézetét, értékrendjét. A 20. század totális diktatúrái és politikai katasztrófái eminens mó-

EITZ, Th. – STÖTZEL, G.: *Wörterbuch der »Vergangenheitsbewältigung«*. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2007, 197–214. Vö. FISCHER, T. – LORENZ, M. N. (Hrsg.): *Lexikon der »Vergangenheitsbewältigung« in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, 18–21.

¹⁵ NIETSCHE, Fr.: *Fröhliche Wissenschaft* (1887), in: Ders.: *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (= eKGWB), (<http://www.nietzschesource.org>), 125; DERS.: *Zur Genealogie der Moral II* (1887); in: eKGWB, 24–25; DERS.: *Also sprach Zarathustra I* (1883), in: eKGWB, 101.

don bizonyítják a *morálnak* mint *hatalmi eszköznek* az igénybevételét és alkalmazását.

A hatalom önmagában még nem pejoratív értelmű fogalom. Elengedhetetlen egy szociális rendszer felépítése és működése szempontjából. Max Weber klasszikus definíciója azzal a lehetőséggel számol, hogy a hatalom birtokosa képes „egy szociális kapcsolaton belül a maga akaratát akár ellenszegüléssel szemben is keresztülvinni”.¹⁶ Hannah Arendt pedig még nagyobb figyelmet szentel a hatalom pozitív, illetve életigenlő-életsegítő jellegének, valamint kollektív dimenzióinak, amikor így fogalmaz: a hatalom ott áll elő az emberek között, „amikor [azok] képesek együtt cselekedni”, de azonnal megszűnik, ha az emberek szétszélednek.¹⁷ A hatalom nem az ember tulajdona – sokkal inkább olyan potenciális lehetőség, amely a politikai közösség valóságát összetartja. A hatalom pozitív potenciáljával van dolgunk, mondja H. Arendt, amikor „a szavak nem üresek s a tettek nem erőszakosan némák [...], ahol a szavakkal nem élnek vissza azért, hogy valódi szándékokat elrejtсенek [...], s ahol a tetteket nem az erőszak és a rombolás érdekében vetik be, hanem egy új valóság megteremtése érdekében”.¹⁸

Egy totális hatalom részéről viszont ez az „együtt cselekvés” – amiről H. Arendt beszél – nagyon bizarr formában került értelmezésre. Totalitárius rendszerek és diktatúrák hatalmukat ugyanis nem csak véres agresszió s az ellenállók brutális leverése által voltak képesek fenntartani. Nyilván így is! De a rendszer stabilizálását követően – s természetesen a félelem, a kiszolgáltatottságérzés és a bizalmatlanság érzetének fenntartása mellett az állam elnyomó szervei által – a hatalom megtartása oly módon került biztosításra, hogy az elnyomók a legkülönbözőbb módon voltak képesek együttműködésre bírni az elnyomottakat, akik abba a morális önámításba estek, hogy az együttműködés által magukat és másokat egy még nagyobb rossztól mentették meg.¹⁹ Egy ilyen helyzetben a rendszerrel való kollaborálás

¹⁶ WEBER, M.: Soziologische Grundbegriffe (1921); in: Ders.: *Gesammelte Werke. Wirtschaft und Gesellschaft*. Erster Teil, Berlin, Directmedia, 2001, 1–30, 28.

¹⁷ ARENDT, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper Verlag, 2010, 252.

¹⁸ uo.

¹⁹ Vö. BERNER, K.: Tauschen und Enttäusche. Das Böse in Verbindung mit

vétke²⁰ még nehezebben lesz egy elkövetőnek betudható, hiszen ott, ahol mindenki (vagy majdnem mindenki) együttműködik, ott mindenki vétke – vagy senki sem az. A hatalomgyakorlásnak és a hatalommegtartásnak e formája viszont éppen azáltal hatékony (s egyben kártékony), hogy a polgárok között a kölcsönös bizalom, a tisztelet és a kapcsolatok értékét ássa alá, s hosszú távon ellehetetleníti azt. E hatalomgyakorlás pusztító hatása csak akkor derül ki, amikor már túl késő – s mindez ama önámító meggyőződés mellett, hogy mégis sikerült szabad mozgásteret biztosítani.

2. Az egyház lehetősége és tehetetlensége a rendszerszintű igazságtalanságokban

Nos, éppen azon a ponton derül ki a reformátori egyházak különös veszélyeztetettsége a totalitárius politikai-társadalmi rendszerek összefüggésében, amikor az egyház arra a meggyőződésre jut, hogy mégis sikerült szabad mozgásteret és engedményeket elérni a hatalommal szemben és a hatalom jóindulatából; vagy amikor az egyház arra a következtetésre jut (vagy legalábbis azt hangoztatja), hogy a politikai rendszer morális ígéreteiben fel lehet fedezni a keresztyén hit igazságmomentumait,²¹ s netalán össze lehet egyeztetni

Macht und Moral, in: Ders. (Hg.): *Neure Verflechtungen von Macht, Religion und Moral*, Hamburg, Lit Verlag, 2006, 107–121, 118–119.

²⁰ Vö. ARENDT, H.: Organisierte Schuld, in: *Die Wandlung* 1 (1945/46), 333–344. Magyarul ld. ARENDT, H.: Szervezett bűn (1946), in: Balogh L. – Bíró-Kaszás É. (szerk.): *Fogódzó nélkül – Hannah Arendt olvasókönyv*, Pozsony – Debrecen, Kalligram Kiadó, 2008, 87–100.

²¹ Barth már 1931-ben tud az „egészen új vallások” jelentkezéséről, mint amelyek egyáltalán nem ártalmatlan veszélyt jelenthetnek a keresztyénségre nézve. A faszizmus és az amerikanizmus mellett az orosz kommunizmust tartja ilyen vallásnak, amely a „dolgozó nép” egyeduralmára és küldetésére hivatkozva minden más vallási igényt kizár, érvényesítéséhez semmilyen áldozat nem túl drága. Nincs különbség közöttük a tekintetben, hogy mindhárom hajlandó alkalomadtán szövetségre lépni a másikkal, sőt tanulnak egymástól, készek koalícióra lépni a keresztyénséggel, de csak addig, míg a keresztyénség abszolút érvényüket nem vonja kétségbe. De amint a keresztyénség isteneik istenségét megkérdőjelezi, könyörtelenek és ellenségesek lesznek vele szemben. Ld. BARTH, K.: Fragen an das „Christentum“, in: Ders.: *Theologische Fragen und Antworten*, Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon, Evangelischer Verlag AG.,

saját teológiai tanításával. Elegendő egy pillantást vetni a 20. század egyház- és teológiatörténetére, és máris látjuk ennek a próbálkozásnak az iskolapéldáit, például a két világháború alatt vagy a szocializmushoz való viszonyulásban. Ennek a történetnek az interpretációja azonban mind a mai napig az egyház-állam viszonyának összefüggésében, illetve a „konfrontáció vagy kollaboráció”²² gondolati sémáiban kerültek értelmezésre. E szerint az állam szorításából, illetve a diktatúra által jelentett egzisztenciális fenyegetettségéből az egyházak úgy próbáltak szabadulni, hogy akarva-akaratlanul ráálltak egyfajta partneri együttműködésre a mindenkor hatalommal, hogy saját tevékenységük számára viszonylagos szabadságot vagy kompromisszumokkal megváltott elnéző jóindulatot próbáljanak biztosítani. Ugyanakkor nem hallgatható el: van különbség Kelet-Közép-Európa protestáns egyházai között a tekintetben, hogy hol mennyire próbálták ezt a társutas szerepet teológiailag megindokolni vagy utólag igazolni. Viszont ennek a felemás, ambivalens magatartásnak okai sokkal mélyebbre nyúlnak vissza, s nemcsak pragmatikus vagy morális indokokkal magyarázhatók.

Ernst-Wolfgang Böckenförde német jogfilozófus például abban látja az egyházak elbizonytalanodásának és társadalmi súlyvesztésének okát, hogy az európai társadalmak újkori története során az egyházak képtelenek voltak tisztázni, miként viszonyuljanak a modern gondolkodáshoz vagy éppen annak kríziséhez.²³ Pedig a keresztyén egyház-

1957, 93–99, 93. Vö. FAZAKAS S.: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in: Fazakas S. – Ferencz Á. (szerk.): *Barth és a magyar református teológia. Rekonstrukciós kísérlet* (KBKK 6), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2011, 100–121, 114–115. De maga Barth sem tudta függetleníteni magát attól – ahogyan *Wolf Krötke* megállapítja –, hogy a szociáldemokráciában, majd később a szocializmusban ne vélje felfedezni azokat az igazságmomentumokat, amelyek összeegyeztethetők lennének az egyház tanításával. Ld. BEINTKER, M. – LINK, Chr. – TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch–Klärung–Widerstand*, Zürich, TVZ Verlag, 2005, 468–469.

²² Ld. ehhez FAZAKAS S.: Kirche und Staat in Ungarn. Öffentlichkeitsrelevanz unter den veränderten Rahmen nach der Wende, in: Beintker, M. – Fazakas S. (Hrsg.): *Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie* (Studia Theologica Debrecinensis. Sonderheft), Debrecen, 2008, 69–76.

²³ BÖCKENFÖRDE, E.-W.: Kirche und modernes Bewußtsein, in: *Communio* 15 (1986), 153–168, 156–165.

zak igenis hozzájárultak az újkori gondolkodás kialakulásához – igaz, időnként el is határolódtak tőle.²⁴ De mi az, ami jellemzi a modern gondolkodást? Böckenförde szerint a *racionalitás*. Ez a racionalitás szembehelyezkedik a megkérdőjelezhetetlennek vélt igazságokkal, mítoszokkal és tabukkal, a józan ész szerint nem legitimálható autoritásokkal, az egyetemes igénnyel fellépő és megkérdőjelezhetetlen rendekkel.²⁵ Ez a gondolkodás Augustinusszal veszi kezdetét a lelki és a világi szférák megkülönböztetése által, amely megbontotta a valóság és a politika korábban megfellebbezhetetlennek vélt egységét, a politikának pedig racionális megalapozást kívánt adni. Az ily módon egyre inkább szekularizálódó államban a vallásszabadság eszménye lett a garancia arra nézve, hogy a lelki-hitbeli élet fejlődése mentesüljön politikai érdekek alól. Ugyanakkor – szintén a keresztyén teológia hozadéaként – az egyén individualitása, személy volta, a lelkiismeret szabadsága ki nem sajátítható értékeként kerültek tételezésre, amelyet a politikának is respektálnia kellett. A világ deszakralizálása, s ennek alapján a világhoz való viszonyulás megváltozása megteremtette a tudomány és a technika fejlődésének lehetőségét (sajnos el egészen a környezet és a természet kíméletlen kizsákmányolásáig). De érdekes módon az egyházak elhatárolódása az újkori gondolkodástól éppen azokon a területeken jelentkezett, amelyeken a teológia korábban formálója volt a modern tudatnak. Így a modernitással szembeni ellenállás abban mutatkozott meg, hogy az egyház(ak) gyakran blokkolni szerették volna a világi és a lelki megkülönböztetéséből adódó konzekvenciákat, vagy ellenfrontot kívántak felépíteni az egyház és az állam intézményes elválasztásának érvényesítésével szemben. A vallásszabadság és a tolerancia elvének érvényesülésével sem mindig tudtak mit kezdeni az egyházak, s gyakran nem voltak bajnokai az egyéni szabadságjogok érvényesüléséért folytatott harcnak. A felvilágosodás eszméitől való elzárkózás pedig oda vezetett, hogy a modern társadalomban, illetve a társadalmi modernizáció folyamatában nem tudtak tevőlegesen alakító-formáló módon részt venni, vagy éppen

²⁴ BÖCKENFÖRDE: i. m., 159. Vö. TÖDT, H. E.: *Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 5 (1961), 211–241, 235–241.

²⁵ BÖCKENFÖRDE: i. m., 154.

kritikai észrevételekkel és korrigáló szándékkal a folyamatokba beavatkozni. Majd a későbbi radikális antikapitalista és antiindividualista megnyilvánulások még a saját belső egyházi reformelképzeléseket is letompították – az időnként fel-fellendülő diakóniai kezdeményezések ellenére. Azzal, hogy az egyház lemondott a társadalmi alakulásokba való direkt beavatkozásról, illetve a modern társadalom formálódásának befolyásolásáról, nem maradt más lehetőség számára, mint keresni az alkalmazkodás útját, immár egy nélküle formálódó és fejlődő világban. Ezért a modern társadalom már fejlődése során megmutatkozó krízisjelenségeire sem volt képes adekvát válaszokat adni, vagy azokra reflektálni.²⁶

Az újkori gondolkodás egyik válságszimptómája abban áll – eltekintve e krízis részletes elemzésétől, csupán témánkkal való összefüggésre szorítkozva –, hogy *a modern öntudat affinitást mutat a totalitarizmus iránt*.²⁷ Egy individualisztikus hangoltságú haladás-hit bűvöletében élő racionális gondolkodás bizonyos körülmények között – amint azt a fasizmus és a bolsevik típusú kommunizmus korszaka mutatta – kétségbe vonja az egyén szabadságát, s magát az embert totális módon kívánja igénybe venni, természetesen mindezt a szebb jövő ígéretének jegyében. Ily módon viszont a totalitarizmus megjelenése nem pusztán történelmi jelenség vagy a 20. század diktatórikus hatalmainak megnyilvánulási formája adott politikai-társadalmi sajátosságok között. Mivel a modernkori ember öntudata ki van szolgáltatva a totális igénybevételnek, nem lehet nem számolni igazságtalan és embertelen struktúrák, hatalmak és érdekösszefüggések ismételt megjelenésével, akár napjainkban sem.

Ezek után fel kell tennünk a kérdést: vajon a reformatori egyház és teológia képes volt és képes lesz azzal a veszéllyel számolni, s azzal a jelenséggel szemben érdemlegesen fellépni, amit a modern öntudat totalitásaffinitása jelent? A hit és a politika, valamint a világi és egyházi szférák elválasztásának programja – megtámogatva az államról, népről, nemzetről szóló metafizikai képzetekkel – történelmileg nézve sajnos nem az egyház kritikus-konstruktív magatartásához, hanem inkább az alkalmazkodás kényszeréhez vezetett. Ahelyett, hogy az egyház, illetve a teológia törekedett volna a modern társadalomszerveződés

²⁶ Vö. BÖCKENFÖRDE: i. m., 154–161; TÖDT: i. m., 234–235.

²⁷ Vö. BÖCKENFÖRDE: i. m., 155.

folymatait elemezni, a politikai szereplők motivációit megvizsgálni, illetve a politikai döntések történelmi, társadalmi, világnézeti, kulturális mozgatórugóit feltárni, inkább egy morális értelemben tetszéstosnek ítélt (vagy ítéltető) pozíciót igyekezett elfoglalni a közéletben. Ez két irányban mutatkozott meg: egyrészt a politikai célkitűzésekért való időnkénti kritikátlan *lelkessedésben*,²⁸ másrészt *morális és teológiai engedményekben*.²⁹ E két opció viszont oda vezetett, hogy az egyház, illetve az egyházak – akarva, akaratlanul – fenntartói, stabilizálói és haszonélvezői voltak egy-egy olyan társadalmi rendszernek, amelynek eredeti célkitűzése nem volt más, mint a keresztyén vallás felszámolása. Mélyebb teológiai, történelmi és társadalomtudományi vizsgálat fényében nem vonhatják ki magukat ama felelősség alól, hogy ezzel a terhes örökséggel számot kell vetni. E folyamatoknak és történelmi tanulságnak a feltárása és feldolgozása permanens feladat kellene, hogy legyen, már csak azért is, hogy a rendszerfenntartó mechanizmusok elemzése és megismerése lehetőség szerint megóvja a ma és a holnap egyházát az újabb társadalmi, politikai és gazdasági jellegű konfliktushelyzetekbe való sodródásától.

²⁸ Ld. ezt például a háború igazolásának keresésében és magasztos céljainak dicséretében az I. világháború kezdetén (ld. korabeli egyházi sajtó írásait vagy Juliane Brandt kiválóan dokumentált feldolgozását: BRANDT, J.: „Jesus und der Weltkrieg.” Das Schicksal nationalen Gedankenguts des ungarischen Protestantismus im Ersten Weltkrieg, in: Schulze Wessel, M. [Hg.]: *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, 155–179), vagy a demokrácia „evangéliumszerűségéért” való kiállásban (ld. RAVASZ László körlevelét: „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia”. Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből, in: *Élet és Jövő* 1945. augusztus 18, 1.), vagy a II. világháborút követően a népinek nevezett, de tulajdonképpen szovjet típusú „demokráciák” kialakításának teológiai igazolásában (ld. JÁNOSSY, Z.: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, in: *Teológiai Szemle* 29 [1986], 21–26, 24).

²⁹ Pl. A zsidótörvények megszavazása tipikus példája ennek a kompromisszumkeresésnek: a magyar parlament felsőházában az egyházi főméltóságok annak az érvnek engedve szavazták meg az első két zsidótörvényt, hogy ezzel egy állítólag fennálló és fenyegető rosszabb megoldást, nevezetesen a radikális jobboldal térnyerését vagy a német megszállást kivédjék. Vö. BRAHAM, R. L.: *A magyar holocaust*, I. kötet, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 122; K. FARKAS C.: Zsidótörvények – egy egyházi ember szemével, in: Fazekas Cs. (szerk.): *Fiatal egyháztörténetírók írásai*, Miskolci Egyetem BTK, Miskolc 1999, URL: <http://mek.niif.hu/02000/02082/html/index.htm#tart> (2016. október 25.).

3. A morál hatalma és a teológia korrektív-kritikai szerepe

Az előbbieket ismeretében mind nemzeti, mind pedig nemzetközi, illetve ökumenikus vonatkozásban sürgető tisztásra vár a kérdés: képes-e a reformatori egyház és teológia a hazai és az európai társadalmi élet realitásait elérni, netalán arra hatni? Hivatalos nyilatkozatok és ökumenikus állásfoglalások szintjén gyakran hallani hangzatos szövegeket arról, hogy Európa társadalmi magukon hordozzák a zsidó-keresztény kulturális örökségnek a vonásait és a keresztény vallás jegyeit – még ha szekuláris formában is. Egyháztani, illetve ekkleziológiai szempontból figyelemre méltó szempontokat viszont hiába keresünk a nyilatkozatokban – állapítja meg *Michael Beintker* az európai protestáns egyházak helyzetét elemző tanulmányában.³⁰ Sokkal inkább az egyéni és közösségi identitásért és az identitások befolyásolhatóságáért folytatott harc jellemzi korunk politikai erőit, s ennek függvényében kerül sor vallási értékek, fogalmak, szimbólumok igénybevételére – vagy éppen ellenkezőleg, azok elvetésére, a laicizmus vallási feszültségeket eleve kiiktató és semlegesítő (vélt) jellegére való hivatkozással.

A kérdés viszont mélyebb vizsgálatot érdemel: vajon az európai integráció által megcélzott értékközösség fogalma, illetve programja keresztény gyökereknek és hatásnak tulajdonítható? És másfelől, napjainknak azon politikai törekvései és szövegei, amelyek több nemzeti önrendelkezést követelnek, valamint a saját keresztény történelmi-kulturális értékek megőrzésének igényét hangoztatják, mennyiben állnak ki egy komoly bibliai-teológiai, illetve teológiai-etikai elemzés próbáját? És mennyiben minősülne a maga ügye iránt elkötelezettnek és kritikai funkciójához hűségesebbnek az az egyház és teológia, amely különösebb fenntartás nélkül sodródik hol egyik, hol másik „értékrend” áramlatával, akár Nyugat-, akár Kelet-Közép-Európában – még ha látszólag nincs is ezzel gond a vallási-keresztény retorika és az egyházas jelleg fenntartásának köszönhetően? Vagy pedig ismételten az adott társadalmi realitásokhoz, illetve olyan normákhoz való alkalmazkodással van dolgunk, amelyek – Vályi Nagy Ervin intelmeire emlékezve – „nem isteni, nem metafizikai” jellegűek, hanem mindenestül „az ember, a társadalom produktumai”?³¹

³⁰ BEINTKER, M.: Europa als unabgeglichene Idee, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014), 56–75, 70.

³¹ VÁLYI NAGY: i. m., 188.

Az ilyen értékek és normák ugyanis egyetemes igénnyel, kötelező érvénnyel (hitvallásszerű megnyilvánulásokkal) lépnek fel, s olyan társadalmi intézmények által kerülnek közvetítésre, mint a család, az iskola, vagy olyan eszközök által, mint a nevelés-oktatás, a képzés és a kultúra. És ha az aktuális politikai hatalom már nem kíván fizikai erőszakot bevetni (mint azt a totális rendszerek tették), ez nem jelenti azt, hogy ne kívánna egy ún. elvárt „társadalmi ethoszt”,³² egy általános jellemző morált meghonosítani, s ezt ne törekedne egyéb (nem kormányzati vagy nem politikai) társadalmi alrendszerekre, például vallásos közösségekre és egyházakra támaszkodva elérni.

Nyilvánvalóan, minden politikai szervezet arra törekszik, hogy létjogosultságát hosszú távon bizonyítsa és hatalmát (ha kormányzati szerephez jutott) fenntartsa. Ehhez igyekszik megszerezni a választók bizalmát és a tömegek szimpátiáját – de éppen ebben rejlik a veszély: hogyan tehet szert a hatalom olyan elismerésre és bizalmi tőkére, amely e célkitűzéshez szükséges; milyen eszközöket alkalmaz ehhez, és milyen szövetségesekre tesz szert? Az is érhető, ha minden kormányzat, illetve a politikai hatalom éppen adott birtokosai azt a benyomást szeretnék kelteni, hogy a polgárok számíthatnak az államra. Különösen az „átalakuló társadalmakban”³³ – a jogfosztottság és a kiszolgáltatottság hosszú évtizedei után – fokozottabb az igény a „jogbiztonság iránt és a rendszerben való bizalom iránt”,³⁴ mégpedig azért, hogy egyrészt a múlt ne térhessen vissza, másrészt a jövőt illető bizonytalanság kiküszöbölésre kerüljön. Ezt a bizalmi tőkét viszont sem az állam, sem egyetlen politikai szervezet nem képes önmagában megteremteni – ezért rá van utalva olyan társadalmi és/vagy világnézeti szervezetekre, amelyek befolyással bírnak a polgárookra. A mindenkori hatalom kísértése tehát – még jogállami, demokratikus keretek között is –, hogy e szervezeteket a maga számára megnyerje, befolyásukat a saját céljainak elérése érdekében igénybe vegye. Ilyen módon fennáll a veszély, hogy a politikai hatalom – újonnan szerzett

³² HERMS, E.: Das Konzept „Zivilreligion” aus systematisch-theologischer Sicht, in: Schieder, R. (Hg.): *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2001, 82–99, 93–94.

³³ Vö. TÖKÉS L. R.: „Transitology”: Global Dreams and Post-Communist Realities, in: *Central Europe Review* 2 (2000/10), URL: <http://www.ce-review.org/00/10/tokes10.html> (utolsó megtekintés 2016. június 26.)

³⁴ HERZOG, L.: Persönliches Vertrauen, Rechtsvertrauen, Systemvertrauen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (2013) 4, 529–548.

szövetségeivel vagy a saját függőségébe vont intézményekkel (pl. sajtóorgánumokkal) – a morál letéteményeseként, az erkölcs „ágenseként” lépjen fel, azzal az igénnyel, hogy ezután már ő határozza meg: mi az erkölcsileg helyes, és mi az elvetendő. Legyen szó gazdasági vagy politikai kérdésről, bevándorlásról vagy kivándorlásról, nemzeti hovatartozásról vagy kisebbségi létformáról, munkáról és szociális kérdésről, a vallás és az egyház társadalmi szerepéről, családi életéről, gyermekvállalásról és egyéb erkölcsi kérdésről (pl. házasságról, szexualitásról) stb., a politika azzal az igénnyel lép fel, hogy kötelező és elkötelező értelmezést nyújtson a polgárok számára. A politikai küzdelem is többnyire morális síkon történik: a politikai ellenfél hitelességének kétségbe vonása, erkölcsi értelemben való ellehetetlenítése a legkézenfekvőbb eszköz. Nem véletlen ez, hiszen korunk választópolgára nem az egyes társadalmi intézmények belső szakmaiságának és működési mechanizmusainak ismeretében hoz döntéseket, hanem az adott intézményt képviselő személy iránt táplált szubjektív (felkellett vagy lerombolt) érzések függvényében. A morál ily módon tehát „hatalmi eszköz”³⁵ lesz politikai vagy világnézeti szervezetek vagy a hatalom birtokosainak kezében, amely a „morál profétáinak” érdekeit szolgálja, vagyis a moralizálás azon képviselőinek érdekeit, akik a legjobban tudni és képviselni vélik a közösség érdekeit, a társadalmi igazságosságot, a jövőendő nemzedékek jogait stb. Sokkal inkább azért van erre szükség, hogy a társadalomra váró még nagyobb rosszat és prognosztizált krízist el lehessen hárítani. De az ily módon válságmenedzserre és megmentővé előavanzsált politikai hatalom nem annyira él, hanem visszaél a morál, illetve az erkölcsiség kérdéseivel.

Minden erkölcsös látszat ellenére a morállal való ilyen visszaélés még csak súlyosbítja a helyzetet, mivel lehetetlenné teszi a problémák szakszerű elemzését, az érvek és ellenérvek ütköztetését és mérlegelését, a tárgyyszerű párbeszédet; viszont aláássa a bizalmat, felerősíti az előítéleteket, teret enged a kettős morálnak, s a probléma kezelését a szakszerűség síkjáról áttérrel az emocionalitás dimenzióiba, ahol vég-

³⁵ Ld. HÖFFE, O.: *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik*, München, Beck Verlag, 2014, 196. Részletesebben kifejttem e kérdést: FAZAKAS S.: Funktion der Moral für kollektive Identitäten: Eine Verhältnisbestimmung von Zivilreligion und Kirche in Ungarn, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016), 48–57.

képp lehetetlenné válik a problémaorientált- adekvát megoldás. Ez utóbbi azért nem bagatellizálható el, mert éppen a rossz, a nem szakmai alapon meghozott politikai vagy gazdasági természetű döntések következményeinek kezelése az emocionalitás talaján nem belátáshoz és szükséges korrekciókhoz vezet, hanem elvtelen magyarázkodásokhoz, rosszabb esetben újabb igazságtalanságokhoz, további anyagi és erkölcsi károkat okozva. A zürichi emeritus etikaprofesszor, *Johannes Fischer* figyelmeztet arra, hogy az emberi döntések és a cselekvés megalapozásánál nem lehet nem figyelembe venni az ember „érzelmi adottságait” (emocionális konstitúcióját), s ez különösen érvényes a morál terén.³⁶ De itt nemcsak arról az érzésről van szó, amelyet egy barátság vagy szerelmi kapcsolat esetén érez az ember, még csak nem is csupán arról az eufóriáról, amelyet pl. a berlini fal leomlása vagy a vasfüggöny felszámolása kapcsán lehetett átélni. Itt elsősorban azokra a szituációkra kell gondolnunk, amelyek melegágyát képezték a politikai, gazdasági és társadalmi igazságtalanságoknak, amelyek az egzisztenciális elbizonytalanodás, a felgerjesztett félelem vagy a bizalmatlanság következményeiként alakultak ki, s amelyek végkifejletükben tömeges nyomorhoz, az ember eszközzé degradálásához, egyszóval történelmi-társadalmi vétkekhez vezettek. A morál, illetve a moralizálás eszközeivel felkeltett lelkesedés, félelem vagy bizalmatlanság könnyen az embertelen bánásmód motivációjává válhat, s átcsaphat olyan örületbe vagy barbarizmusba, amely minden racionális kontrollt vagy magyarázatot nélkülöz, s amelyről Európa népeinek már van történelmi tapasztalata. Ha tehát a morál nem a kontroll funkcióját tölti be a hatalom felett, hanem fordítva, a morál a hatalom eszköze lesz a hatalom megtartásában és biztosításában, ez előbb-utóbb újabb társadalmi igazságtalanságokhoz és az emberi méltóságot megvető magatartásformák újabb változataihoz vezet.

Nem kérdés, hogy egy társadalmon belül szükség van erős, meghatározó kollektív identitás(ok)ra. De az már kérdés, hogy egy ilyen identitást valóban a politika szereplőinek vagy a hatalom birtokosainak kell-e munkálnia. A történelmi tapasztalatok és a modern társadalom fent ismertetett kockázati tényezői és rendszerszintű törvényszerűségei arra intenek, hogy az utóbbi kitételre és kérdésre, illetve

³⁶ FISCHER, J.: *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2012, 15.

kérdésre nemmel válaszoljunk. Meggyőződésem, hogy a társadalmon belül az erős kollektív identitással rendelkező közösségek (egyházak, vallásközösségek, egyesületek, civil szervezetek), amelyek maguk is letéteményesei lehetnek az önazonosság formálásának, olyan korrekatív funkciót jelenhetnének a mindenkori politikai hatalom számára, amely abban nyújtana segítséget, hogy a hatalom, illetve az állam „jobb állam”, rendeltetésének megfelelő³⁷ állam legyen: azaz biztosítsa a szabadság, a béke és a jobbiztonság kereteit.

4. Összegzés

Ahhoz, hogy a reformátori teológia és egyház ne sodródjon a morális mainstreammel, és hogy ne legyen kénytelen ismételt politikai vagy teológiai engedményeket tenni, illetve ne essen a lelkesedés hamis illúziójába, szükségszerű, hogy a társadalmi folyamatokat, történeteket és összefüggéseket szuverén módon kezelje, s azok elemzése elől ne térjen ki. Csak akkor lesz képes ez a teológia az európai kulturális-történelmi és szellemi élettér alakításához érdemlegesen hozzájárulni, ha ideológia-kritikai potenciáljánál fogva a kurrens morális normákat kritikusan kezeli, a valóságot kozmetikázatlanul szemléli és láttatja, ugyanakkor bizonyosságot tesz a hitben és a keresztyén reménységben fogant pozitív jövőképről. A régi és új társadalmi igazságtalanságokat és bűnösszefüggéseket tárgyszerűen kell elemezni, konkrétan megnevezni, s a felelősség szintjeit meghatározni. Mindeközben tudjuk, hogy egy ilyen elemzés, kritikus-korrekatív magatartás és a morális trendekkel való szembe-szegülés újabb feszültségekhez vezethet, hiszen érdekeket sérthet – de az ily módon felmerülő újabb konfliktusokat is a tárgyszerűség, a keresztyén lelkiület és a motivációk megértésére való törekvés igyekezetével kell kezelni. Ugyanis a közösségi és társadalmi lét minden vetülete rá van utalva a hit megélésének megbékélést munkáló, jóvátételre törekvő és terheket is hordozni képes realitására.

³⁷ Vö. BARTH, K.: Rechtfertigung und Recht (1938), in: Ders.: *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, 13–57, 15–20; HONECKER, M.: Art. Staat/Staatsphilosophie IV, in: TRE 32 (2001), 22–47, 34–40.